Boško Bojović

Institut d'Etudes balkaniques
Académie Serbe des sciences et des arts
Belgrade

DOI:10.2298/BALC1041231B
Original scholarly work

Eglise – société – Etat
L'Église orthodoxe serbe à la fin du XXe et au début du XXIe siècle

Abstrait: Au cours du dernier tiers du XXe siècle les institutions religieuses ont parcouru subrepticement le chemin entre marginalisation et passage au premier plan de la scène publique des pays en transition. La fin des idéologies s'est soldée par la mise en place des identités communautaristes. Alors que dans les démocraties libérales le fait religieux est caractérisé par la formule believing without belonging, les choses sont diamétralement opposées dans les sociétés en transition. Minoritaire avant la fin des années quatre-vingts, l'appartenance confessionnelle atteint ainsi 94% lors du recensement de 2003 en Serbie-Monténegro. L'appartenance à la confession majoritaire se situe autour de 50% d'une population dans un pays comme la France, le point commun avec la Serbie étant que quelques 4% seulement se déclarent pratiquants. La spécificité des pays en transition tardive comme la Serbie, où le catéchisme a été introduit en 2000, dix ans après la Croatie et la Bosnie-Herzégovine, soulève la question de la cléricalisation rapide de la société en contrepartie de la sécularisation et de la politisation des communautés confessionnelles. À défaut d'un projet de société, en moins de temps que dans les autres pays en transition, les institutions religieuses se sont mues en supports idéologiques des autorités politiques affaiblies, en génératrices des restructurations des identités ethno-confessionnelles, en piliers des cohésions communautaires, en institutions pilotes de consensus sociaux. Cela explique qu'une analyse de ce processus d'histoire de société n'est pas seulement à même de nous éclairer sur notre passé le plus récent, mais encore sur le devenir du présent qui est le nôtre à l'horizon de nouveaux élargissements européens.

Mots clef : communauté confessionnelle, communauté liturgique, authenticité, conformité, appartenance ethno-confessionelle, traditionalisme, société civile, société ouverte, émancipation, processus de modernisation

Terre d'élection de recompositions ethno-confessionnelles et laboratoire d'ingénierie identitaire, en lieu et place des idéologies désormais obsolètes, la majeure partie du Sud-est européen, et en particulier l'espace de l'ex-Yougoslavie, est à la charnière du millénaire un observatoire privilégié des dérives du processus de transition.

A l'issue de la période communiste, l'impact des Églises dans les pays du sud-est européen est un fait de société que les structures politiques doivent prendre en compte. Il ne s'agit pas seulement ici de pratique religieuse publique : à l'exception de la Grèce et aussi, dans une moindre mesure, de la Roumanie, la pratique religieuse, traditionnellement aléatoire, était devenue particulièrement faible. Ce n'est que peu d'années avant l'effondrement des démocraties populaires que l'on a pu constater un accroissement significatif

des manifestations de religiosité, notamment dans les régions de populations et, surtout, de confessions mixtes. Phénomène corollaire à l'échec de l'idéologie dominante, le retour des Églises sur le devant de la scène publique, bien que de forte ampleur, relève d'une constante dans cette partie de l'Europe, où la faible structuration de la société dotée d'une mince élite est compensée par l'effet de cohésion en provenance des structures ecclésiastiques.

Le cas de l'ex-Yougoslavie est particulièrement significatif à cet égard. Alors que les conflits armés se sont tous déroulés dans un triangle interconfessionnel, les tensions intercommunautaires s'intensifient périodiquement au sein de la même confession. Ces tensions entre hiérarchies ecclésiastiques sont issues d'un conflit d'ordre canonique entre l'Église autoproclamée, dans les années soixante, de la Macédoine et l'Église serbe. Depuis quelques années le phénomène s'étend au Monténegro, même si dans ce cas il présente un caractère presque caricatural, du fait de la très faible adhésion du public, d'une certaine ambiguïté de l'attitude du pouvoir politique, ainsi que du manque de représentativité de la petite poignée d'ecclésiastiques qui s'efforce de créer une Église nationale.[1]

Le cas monténégrin présente l'intérêt de révéler nombre de contradictions dans cette région connue par sa singulière sensibilité tectonique. La petite république est actuellement partagée en deux parties pratiquement égales sur la question de l'indépendance que prône le pouvoir en place. Aux prises avec une suite impressionnante de scandales hérités du système Milošević, ce régime est en passe de perdre tout crédit auprès de la population. Faible, divisée, manquant de cohérence, l'opposition ne semble pas être en mesure de mettre à son profit cette situation de fin de règne. C'est dans ce climat de résignation désabusée que le diocèse monténégrin du patriarcat de Belgrade recueille une confiance record, qui selon les sondages les plus récents se situe autour de 80 % d'opinions favorables. En deuxième position on trouve une simple ONG, « Alliance pour les changements », devançant tous les partis politiques, ce qui en dit long sur l'état d'esprit de la population.

Ethnicité et confessionnalité – approche historique

Les recoupements entre ethnicités et confessions renvoient à une conjoncture identitaire dans la spécificité balkanique. Ce qui est surtout le cas des pays actuellement désignés par les termes « Balkans occidentaux ». Après avoir signalé le retard accumulé dans cette partie des Balkans par rapport

---

[1] Radmila Radić, « Crkva u politici i politika u Crkvi » [L'Église dans la politique et politique dans l'Église], in *Srpska elita*, Helsinške sveske 1 (Belgrade 2001), 71–75.

aux processus d'intégration européens, il est nécessaire d'aborder l'aspect confessionnel des questions identitaires dans cette partie de la région caractérisée tant par la multiculturalité que par des solidarités multiples et antinomiques à la fois.

Les trois grandes confessions monothéistes traditionnellement implantées dans le Sud-Est européen situent les clivages locaux sur un plan universel et intercontinental. Ces grandes religions et confessions historiques assurent en principe un facteur de cohésion transcendant les fractures ethniques et identitaires. Les conflits de la fin du siècle passé se situaient essentiellement à l'intérieur de ce triangle confessionnel. La spécificité balkanique réside néanmoins dans les subdivisions au sein de ces ensembles confessionnels que sont les Églises et autres communautés ethno-confessionnelles héritées de l'histoire mouvementée de cette partie de l'Europe.

N'ayant pratiquement aucune incidence sur un plan doctrinal, la question du calendrier (Julien et Grégorien) divise les Églises orthodoxes, tout en signifiant leur rapport à la modernité. Les Églises de Grèce, de Roumanie et de Bulgarie, ainsi que le Patriarcat œcuménique, ont adhéré depuis le début du XXe siècle au « Nouveau calendrier » (Grégorien), alors que celles de Serbie et de Macédoine, ainsi que le Mont-Athos demeurent dans « l'Ancien calendrier » (Julien), avec 13 jours d'écart. C'est ainsi que dans le Sud-Est européen cette différenciation recoupe la dynamique des processus d'intégration européenne. Il est à noter que la réforme du calendrier a suscité des schismes, notamment au sein de l'Église grecque, où les Paléohimérologistes (Vieux-calendaristes), regroupent les courants les plus conservateurs. L'intégrisme religieux est difficile à définir au sein de l'Église orthodoxe, mais il apparaît que les courants les plus conservateurs (notamment le zélotisme), qui regroupent les couches moins instruites de la population, s'articule essentiellement autour du dénominateur commun vieux-calendariste.

Afin de mieux comprendre l'évolution des sociétés sud-est européennes à travers leur communautarisme ethnique et confessionnel, il est nécessaire de faire intervenir la variable de l'antériorité temporelle, autrement dit, la dimension historique.

« *Jésus en Serbie* »

Lorsqu'au début des années soixante-dix, le périodique catholique de Zagreb « La voix du Concile » dépêche en Serbie un reporter qui publiera un texte remarqué, intitulé « Jésus en Šumadija » (Serbie centrale),[2] il ne devait guère être mû par un souci de réconciliation interconfessionnelle et

[2] R. P. Živko Kustić, « Isus u Šumadiji », *Glas Koncila* 12 (322), le 11 juin 1972.

de rapprochement œcuméniste. En bons connaisseurs de la vie religieuse chez leurs voisins orientaux, cherchant à déceler les premières failles de ce qu'ils considéraient comme une domination serbo-communiste, les clercs croates montrèrent une certaine acuité de vues et un pressentiment symptomatique de l'avenir. Le phénomène visé était le renouveau de la pratique religieuse chez les orthodoxes serbes liés au mouvement des *Bogomoljci* (littéralement, les Priant-Dieu), mouvement qui accusait un certain nombre de ressemblances avec un mouvement charismatique, mais qui était présent essentiellement chez les populations rurales.[3]

Intrigué d'« avoir découvert l'un de ces 'groupes spontanés' dont on parle tant en Occident actuellement », le journaliste de la revue officielle de l'Archevêché catholique de Zagreb, le R.P. Živko Kustić semble avoir été réellement ému par cette pastorale d'allure biblique dont il fut témoin lors de sa « rencontre avec l'une de ces communautés des temps apostoliques, à l'image de celles qu'aurait dû faire l'apôtre Paul à Corinthe ou à Thessalonique », en Serbie. L'auteur de l'article découvre, non sans une certaine surprise, que malgré l'absence de tout catéchisme (supprimé par les autorités depuis 1948), les prières étaient dites, y compris par les enfants, en langue vulgaire et non pas en slavon d'Église.

Les Priant-Dieu (Bogomoljci)

Mal connue et peu étudiée, l'origine des *Bogomoljci* a été parfois attribuée aux contacts que purent avoir les soldats serbes avec le piétisme des autres soldats alliés, notamment anglicans ou protestants, lors de la longue préparation du Front d'Orient (1916–1918). Lors de sa visite en Serbie, le 21 avril 1911, John Mott (1865–1955) avait cependant fondé à l'Université de Belgrade la Communauté chrétienne des étudiants, et une filiale de la *Young Men's Christian Association* (YMCA) fut ainsi créée à Belgrade.[4] Quoi qu'il

[3] Sur l'origine des *Bogomoljci* (dans les populations serbes orthodoxes d'Autriche-Hongrie, au milieu du XIXe s.), voir A. Jevtić, *Jevandjelski neimar. Brat Dragi iz Krnjeva* [Bâtisseur évangélique. Le frère Dragi de Krnjevo] (Krnjevo 1980), 14–15, n. 2 (bibliographie) et sq.

[4] Cette association eut quelque 1000 adhérents. La revue *Bogomolja* (Prie-Dieu) fut créée à cette occasion, avec un professeur de catéchisme, M. Andjeljković de Belgrade, comme rédacteur en chef. Deux numéros seulement furent publiés. La revue *Sabornici* (Conciliaires), créée en 1920, de vocation œcuméniste et publiée par le Comité de réunion des Églises chrétiennes dirigé par l'archimandrite Sébastien Dabović, n'eut que sept parutions ; ce furent les premières revues religieuses. Une Association de femmes chrétiennes fut créée en mars 1920 à Belgrade. Ces initiatives sont considérées comme le prélude à la création de la « Communauté chrétienne » des *Bogomoljci* à Kragujevac en 1921, cf. D. Subotić, *Episkop Nikolaj i Pravoslavni bogomoljački pokret. Pravoslavna*

en soit, ce mouvement piétiste des *Bogomoljci* se répandit de manière considérable, surtout dans les populations rurales, ce en quoi il diffère des mouvements liés à l'influence occidentale et protestante en Grèce, *Zoï* (fondé en 1907) et *Sotir*,[5] qui touchèrent essentiellement les couches de population urbaines. À l'occasion des nombreuses fêtes du calendrier orthodoxe, les *Bogomoljci* organisèrent d'importants rassemblements populaires, notamment dans les grands couvents de Serbie, ce en quoi ils ne faisaient que perpétuer les pèlerinages et rassemblements populaires autour des foyers de religiosité traditionnels des Balkans et du monde orthodoxe. Leur piétisme s'exprimait au quotidien par une pratique cultuelle considérablement renforcée, surtout par rapport à une pratique religieuse très moyennement appliquée par ailleurs, par de longues prières collectives, des jeûnes sévères, par la pratique de la communion fréquente et parfois, par des confessions collectives, néanmoins réprouvées par le clergé. Alors que ce mouvement à consonance charismatique menaçait d'échapper au contrôle de l'EOS (Église Orthodoxe Serbe), l'engagement missionnaire de l'évêque Nikolaï Velimirović permit de le canaliser en l'articulant autour des pratiques cultuelles traditionnelles.[6] Avec ses poésies pieuses, ses vies de saints brèves, ses prédications et ses nombreux ouvrages distribués sous le manteau à l'époque communiste, l'évêque Nikolaï laissa sur le mouvement une empreinte durable et visible bien longtemps après son internement par les nazis et sa mort en exil.[7] En 1930 la « Communauté chrétienne » des *Bogomoljci* compte 153 « fraternités », avec 1.142 membres en titre, 83 prêtres prennent officiellement part au mouvement, d'autres officieusement, mais un certain nombre de clercs lui restent réfractaires. En 1939 le nombre de « fraternités » est de 450 et

narodna hrišćanska zajednica u Kraljevini Jugoslaviji 1920–1941 (Belgrade 1996), 19–20, 29–31, 34–35.

[5] E. Galani, « I liturtiki efarmozmeni », *Orthodoksia* 35/II (1960), 167, 168 ; A. Argiriou, *Spirituels Néo-Grecs XVe–XXe Siècles* (Namur 1967) ; « Shedion anadiorganoseos tis Ekklisias tis Elados », *Ekklisia* 21 (Nov. 1967), 628 ; Amfilohije Radović, « Pokret Koljivara, duhovno-liturgički preporod i grčka crkvena bratstva « [Le mouvement des Kollyvades, le renouveau spirituel-liturgique et les fraternités ecclésiastiques grecques], *Glasnik Srpske pravoslavne crkve*, Belgrade, 3 mars 1976. www.manastir-lepavina.org.../pokret_koljivara_duhovno_liturgicki_preporod-i-grka_crkvena_bratstva

[6] Le mouvement publiait deux revues missionnaires mensuelles, *le Petit et le Grand missionnaire*, qui tiraient à 50.000 exemplaires. Une centaine d'autres titres furent également publiés, D. Subotić, *Episkop Nikolaj i Pravoslavni bogomoljački pokret. Pravoslavna narodna hrišćanska zajednica u Kraljevini Jugoslaviji 1920–1941* (Belgrade 1996), 16, 46.

[7] « La Chambre des Représentants des Etats-Unis proclama une Résolution de condoléance à l'occasion du décès de Mgr Nikolaï », voir Rezolucija (Résolution), *Glas crkve* 2, 1987, 28.

les principaux périodiques de la « Communauté » sont imprimés à plus de 15.000 exemplaires.[8]

Sous le titre officiel de « Communauté chrétienne », les *Bogomoljci* organisaient leurs réunions de prières et de pèlerinage autour des grands monastères, essentiellement en Serbie. Un certain regain de leur activité put être observé dans les années soixante-dix : la communauté de Krnjevo, village de quelque 7.000 habitants au bord de l'autoroute à cent kilomètres au sud de Belgrade, se distinguait par la construction d'une église richement ornée, alors que l'édification d'une église était devenue rare. Les autorités ne voyaient pas d'un très bon œil de telles initiatives. L'instigateur de cette entreprise, le jeune « frère » Dragi, perdit la vie dans un accident de circulation avant la fin des travaux. Alors que l'urbanisation accélérée vidait les campagnes en y laissant une population de plus en plus vieillie, on pouvait s'interroger sur l'avenir de ce mouvement.

Avec ses nombreux écrits, chansons de style populaire faciles à retenir, ses discours, ses lettres pastorales, ses livres qu'on se passait sous le manteau, son recueil de vies des saints abrégées, l'évêque exilé Nikolaï Velimirović[9] était la référence incontournable de la « Communauté chrétienne ».[10] Avec son esprit patriarcal, son conservatisme et sa nostalgie d'un monde révolu, il risquait peu de toucher les populations urbaines et surtout les jeunes générations. Si, avec leur conservatisme naturel, les campagnes gardaient un souvenir vivace de cet évêque missionnaire et ouvertement anticommuniste, les jeunes citadins ignoraient jusqu'à son existence, d'autant que ses écrits publiés en Allemagne étaient interdits d'importation.[11] Touché, entre autres, par le dépeuplement des campagnes, le mouvement semble connaître une nouvelle recrudescence depuis la fin des années quatre-vingt-dix.

---

[8] Subotić, *Episkop Nikolaj i Pravoslavni bogomoljački pokret*, 95, 242.

[9] Sur l'orientation anglicane de Mgr Nikolaï, R. Bigović, *Od svečoveka do bogočoveka* [De tout-homme au Dieu-homme] (Belgrade : Raška škola, 1998), 36–38.

[10] « Narodna Pravoslavna Hrišćanska zajednica » (Communauté chrétienne orthodoxe populaire), fondée le 23 octobre 1921 à Kragujevac (Serbie), avec la bénédiction du patriarche Dimitrije et la participation de plus de 300 délégués ; Jevtić, *Jevandjelski neimar*, 21 ; Subotić, *Episkop Nikolaj i Pravoslavni bogomoljački pokret*, 33–34.

[11] Mgr Laurent, alors évêque en Europe occidentale, entreprit la publication de l'œuvre de Nikolaï Velimirović (canonisé par l'EOS en 2003), en une vingtaine de volumes (imprimés par l'imprimerie diocésaine de Düsseldorf à partir de 1976). Cette publication ne put être importée légalement qu'à partir de la fin des années quatre-vingt. Publié par les soins du Patriarcat de Belgrade, *Ohridski Prolog* « le Prologue d'Ohrid » (Recueil de vies de saints synaxaires, avec poésies et commentaires homilétiques), parut néanmoins en 1961 à Belgrade, avec la bénédiction du patriarche Germain, mais sans nom d'auteur.

Assigné à résidence (*à perpétuité*) par les autorités communistes dès la fin de la guerre, l'archimandrite Justin Popović était le deuxième théologien et prédicateur serbe qui ait marqué cette époque. Si l'évêque Nikolaï, par la nature de son engagement et de son œuvre, peut être situé dans un cadre national serbe, Justin Popović en revanche doit plutôt être situé dans une mouvance néo-patristique et supranationale. Issu d'une très longue lignée de prêtres de paroisses urbaines de la région de Vranje, au sud de la Serbie, formé à Oxford, à Kiev et à Athènes, professeur à la Faculté de Théologie de Belgrade avant la guerre, il se distingua, bien qu'il ne fût qu'un jeune moine, par une indépendance d'esprit et un sens critique qui ne manquèrent pas de heurter la hiérarchie. Alors qu'il dirigeait « La vie chrétienne », revue d'intellectuels orthodoxes qui se singularisa par ses prises de positions sans concessions à l'égard de l'Église officielle, il fut envoyé par mesure disciplinaire à Bitolj, à l'extrême sud de la Macédoine. Plus tard, il alla jusqu'à refuser d'être élu à la dignité d'évêque, ce qui ne fit que confirmer son aura d'intégrité et de conscience vivante de l'Église, en Yougoslavie et dans d'autres pays. Du fait des fortes réticences des autorités communistes à son égard, de la surveillance de ses allers et venues, du contrôle de ceux qui lui rendaient visite au monastère de Ćelije, à une centaine de kilomètres au sud-ouest de Belgrade, il était peu connu en-dehors d'un public d'intellectuels et ecclésiastiques qui avaient l'audace de braver l'attitude des autorités, y compris ecclésiastiques,[12] à son encontre.

Par ses écrits théologiques et polémiques, notamment sur le mouvement œcuménique, la papauté, etc., il avait acquis un public notamment en Grèce et dans la diaspora orthodoxe en Occident.

Bien que Justin Popović n'eût jamais une audience comparable à celle de Mgr Nikolaï, son œuvre exerça une influence considérable, surtout après sa mort, non pas tant par sa *Dogmatique*[13] et autres œuvres théologiques, exé-

---

[12] Lorsque le patriarche de Russie, Pimen, fit une visite en Yougoslavie, le chef de la délégation officielle qui alla l'accueillir à l'aéroport, l'entendit lui poser la question : « ce Justin, vous cause-t-il toujours autant d'ennuis » ? (propos recueillis par l'évêque Jean de Šabac-Valjevo en juin 1978). En 1976, lors de sa visite à Belgrade, l'archevêque Séraphin, chef de l'Église grecque, demanda à son hôte, le patriarche Germain, de rencontrer Justin Popović, bien qu'il fût fort mal disposé à son égard ; le patriarche dut aller chercher le théologien assigné à résidence.

[13] *Dogmatika Pravoslavne Crkve* (t. I, 1932 ; t. II, 1935 ; t. III, Belgrade 1978, 838 p.), publiée en traduction française (*Philosophie orthodoxe de la Vérité*), I–V, introd. P. Ranson, trad. J.-L. Palierne (Lausane 1993–1997), 368 p. Cette œuvre est considérée, à l'instar de celle du R.P. Dimitru Staniloae, *The Experience of God : Revelation and Knowledge of the Triune God. Orthodox Dogmatic Theology,* I–II (Orthodox Press, 2005), comme une référence en théologie orthodoxe. Autres ouvrages : « Philosophie et Religion chez Dostoievsky » (1923) ; « Le Progrès dans l'engrenage de la Mort » (1933) ; « Écrits de

gétiques ou encore philosophiques, ni même par ses monumentales *Vies des saints*,[14] mais avant tout par sa réforme liturgique. En traduisant en langue vulgaire[15] la liturgie orthodoxe, de même que bien d'autres offices religieux, y compris le slavon d'Église, il rendit accessible au plus grand nombre un important héritage de spiritualité orthodoxe. Confiné à vie dans un petit monastère éloigné des grands accès routiers, ce fut la dernière génération de ses disciples qui devait mettre à profit son héritage, dans un contexte socio-culturel et politique fort différent.

Après les désillusions du mai–juin estudiantin de 1968, des purges frappèrent la direction croate, puis serbe, en 1971–1972 et une normalisation fut imposée dans la dernière décennie du pouvoir inconditionnel du vieux maréchal Tito. Alors que les espoirs d'une évolution du système s'évanouissaient et que l'offensive idéologique du pouvoir s'enlisait dans le conformisme de la « nouvelle classe », les pulsions identitaires se développèrent dans les bureaucraties des partis nationaux des républiques fédérées. Compte tenu de l'affaiblissement de l'idéologie marxiste en tant que ciment de solidarité à l'échelle fédérale et même à celle des républiques, les impératifs de singularisation durent se contenter de jouer uniquement sur les critères linguistiques et culturels.[16]

À la fin des années soixante-dix, les jours de la veille du Noël orthodoxe, des attroupements spontanés de jeunes se constituèrent entre la cathédrale et le Patriarcat de Belgrade. Le fait que la police avait procédé à des « conversations informatives » dans un but de dissuasion ne put qu'augmenter l'attrait d'un tabou à transgresser. Il était de bon ton auparavant, dans la jeunesse « tendance » de Belgrade, d'aller à la veille du Noël catholique écouter les orgues dans les églises catholiques. Après deux ou

Dostoïevsky sur l'Europe et le slavisme » (1940) ; « Les Précipices philosophiques » (1957) ; « L'Homme et le Dieu-homme » (paru en 1969 en grec ; traduction française en 1989) ; « Les vies des Saints », I–XII (1972–1977) ; « L'Église orthodoxe et l'œcuménisme » (paru en 1974, en serbe et en grec).

[14] Restés longtemps à l'état de manuscrit, parce que le patriarche Germain avait proposé de le publier à condition que le nom de l'auteur n'y figure pas. La publication de ces 12 importants volumes s'étale néanmoins entre 1972 et 1977 et fut suivie d'autres éditions. Ce fut la première parution d'un ménologe aussi exhaustif en serbo-croate.

[15] Justin Popović entreprit ses traductions de textes liturgiques à partir de 1921.

[16] C'est ainsi que lors du processus de canonisation (béatifié le 2 mai 1976, canonisé le 16 oct. 1986) de Nicolas Tavelić (considéré comme patron de l'État croate 1941–1945, cf. Radmila Radić, *Država i verske zajednice 1945–1970* [L'État et les communautés confessionnelles 1945–1970], t. II (Belgrade 2002), 495, 504, 509), l'un des premiers saints croates, les milieux autorisés en Occident craignaient une manifestation massive de ferveur nationale à Rome (propos tenus en septembre 1997 par M. Limousi, maire de Castres et ex-ministre des cultes du Gouvernement français).

trois attroupements toujours plus importants devant le Patriarcat de l'Église orthodoxe,[17] les autorités ecclésiastiques décidèrent d'ouvrir l'église pour un office de minuit, chose qui n'avait jamais été pratiquée auparavant, mais qui entra aussitôt dans les habitudes.

Voulant se démarquer du conformisme ambiant et voyant dans l'hypocrisie des parents des anti-modèles qu'il importait de désavouer, la jeunesse découvrait la mode religieuse.[18] Alors même que le phénomène ne touchât en un premier temps que quelques milieux de jeunes issus des élites de la capitale, il s'étendit avec les années. Dans le même temps, les historiographies, littératures et modèles culturels commencèrent à favoriser les thèmes nationaux, souvent indissociables des colorations confessionnelles.[19]

Ayant grandi trop vite, Belgrade était parmi les capitales européennes, sans doute celle qui avait le moins d'édifices religieux, pas plus d'une vingtaine d'églises orthodoxes, plusieurs églises catholiques, une église vieille-catholique, une mosquée, etc., mais en cela, elle ne présentait pas de différence notable avec les autres villes de la partie orthodoxe du pays. La pratique religieuse, sous forme de fréquentation des églises et des services religieux, n'y avait jamais été très développée. Il n'en était pas de même au niveau de certaines coutumes populaires tolérées ou même favorisées par l'EOS, comme la célébration de Noël, et surtout le réveillon (ce réveillon est une spécificité serbe parmi les traditions orthodoxes) avec des coutumes et des rites archaïques, notamment la bûche du réveillon dont les Serbes sont très fiers et à laquelle ils sont fort attachés.[20] Parmi ces coutumes héritées de la société patriarcale, la *Slava* (fête du saint patron de la lignée), tient une

---

[17] Sur le coup de minuit, en 1983, alors que des jeunes éméchés faisaient du tapage en frappant à la porte du Patriarcat, demandant qu'on réveillât le patriarche, la plupart des assistants demeuraient silencieux et certains avaient même apporté des sièges.

[18] Au cours des années soixante, les enfants des diplomates yougoslaves à Pékin improvisèrent un autel dans les locaux de l'ambassade. À l'école des enfants du corps diplomatique, les religieuses avaient inculqué aux élèves quelques notions de « solidarité » occidentale face aux Chinois qu'ils voyaient morts « sans foi ni loi » après un tremblement de terre (propos tenus en 1971 par Smiljka Bogunović, fille du diplomate Branko Bogunović).

[19] C'est ainsi qu'un groupe d'universitaires publie en quatre volumes *Srbljak* (Belgrade 1970) (premières éditions, Rimnik 1761 et Venise 1765), un recueil de textes liturgiques dédiés aux saints serbes (essentiellement du Moyen-Âge), traduits en serbe moderne avec le texte original en regard.

[20] La bibliographie sur ces pratiques cultuelles étant fort abondante, voir l'étude récente, Vesna Vučinić-Nešković, « Nalaganje Badnjaka u Grblju : primer hijerarhizovane proslave Božića u Boki Kotorskoj [La Bûche de Noël à Grbalj : un exemple de célébration hiérarchisée de Noël dans les Bouches de Kotor au Monténégro], in *Problemi kulturnog*

place toute particulière.[21] Alors que l'Église orthodoxe grecque et, davantage encore, l'Église catholique avaient tout fait pour éradiquer ce genre de coutumes, les Serbes et leur Église y voyaient un signe distinctif et un patrimoine ancestral. Au plus fort des campagnes antireligieuses, il arrivait que les communistes les plus endurcis eux-mêmes pratiquaient la *Slava*, sous une forme sécularisée, en y voyant un signe de respect envers leurs parents et ancêtres. Les soldats au front ou les familles les plus pauvres étaient prêts à subir bien des privations afin de pouvoir fêter dignement leur saint patron, le plus souvent saint Nicolas, saint Georges, saint Jean-Baptiste, etc.

Après de longues années d'études et de séjours pastoraux, surtout en Grèce, mais aussi en France, en Italie ou en Suisse, les disciples de Justin Popović reviennent au début des années soixante-dix et ce retour coïncide avec l'apparition d'un regain d'intérêt pour la pratique religieuse. Cet intérêt, qui concernait en premier des jeunes mais aussi des intellectuels, se manifestait de manière fort différente : alors que les jeunes se convertissaient et adhéraient pleinement à une pratique renouvelée, approfondie et libérée des coutumes superflues, les intellectuels n'avaient en majorité d'autre souci que d'instrumentaliser le fait religieux à des fins politiques et médiatiques.

Les évêques les plus en vue de l'EOS étaient issus de la dernière génération des disciples de Justin Popović, celle qui allait porter l'essentiel du renouveau religieux. À la fin des années soixante et au début des années soixante-dix, ces ecclésiastiques achèvent leurs études doctorales à l'Université d'Athènes, tout en prenant une part éminente au mouvement néo-patristique en Grèce. Les deux premiers de ces disciples font successivement un séjour à Paris où ils enseignent à l'Institut de théologie orthodoxe (russe) de Saint-Serge et nouent des liens avec la diaspora orthodoxe et serbe en Europe occidentale.

Mal reçus et marginalisés à leur retour par l'Église officielle, surveillés et malmenées par la police politique, ils organisent néanmoins des conférences de catéchèse pour jeunes et adultes qui rencontrent une audience croissante. C'est au niveau de la pratique religieuse et de l'adhésion des jeunes que leur activité montre le plus d'effets dans un premier temps.

La mise en œuvre du renouveau néo-patristique et l'adaptation de la pratique liturgique aux traductions d'un grand nombre de textes hymnographiques réalisées par Justin Popović eurent pour conséquence une vé-

---

identiteta stanovništva savremene Srbije [Problèmes d'identité culturelle de la population en Serbie contemporaine] (Belgrade 2005), 123–148 (résumé en anglais).

[21] Sur la fonction sociale de cette institution coutumière de la *Slava*, voir l'excellent article de D. Bandić, « Funkcionalni pristup proučavanju porodične slave » [Approche fonctionnelle dans l'étude de la *Slava* familiale], *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 35 (1986), 9–19.

ritable réforme liturgique. Avec la systématisation de la communion, le renforcement de sa préparation, la dissociation de la confession et de la communion, et surtout la diffusion des confessions longues et fréquentes devant le père spirituel, les jeunes affluèrent dans les églises et les monastères aux pratiques ainsi renouvelées.

En l'absence de statistiques impossibles à établir, il semble que ce mouvement, qui concernait essentiellement les jeunes issus des élites et de la classe moyenne des grands centres urbains, était peu important en chiffres absolus mais eut un effet non négligeable, et ceci bien avant les ruptures dramatiques de la fin des années quatre-vingt.

L'adhésion des intellectuels peu soucieux de pratiques cultuelles, rompus aux joutes idéologiques et identitaires, constitue l'autre volet du retour du religieux. Disciples de Justin Popović, les jeunes hiéromoines cosmopolites rentrés des pays occidentaux, instruits et polyglottes, étaient de plus en plus sollicités dans la vie publique. Marginalisés par l'Église officielle, ils pouvaient acquérir de la popularité grâce à la promotion médiatique gracieusement offerte par leurs nouveaux amis, intellectuels de renom. Les conférences de catéchèse se transformèrent en meetings dans les plus grandes salles, en interviews dans la grande presse puis dans les médias électroniques. Devenus professeurs à la Faculté de théologie de Belgrade, les disciples de Justin Popović prirent part aux échanges œcuméniques, notamment sous forme de Symposiums organisés, tous les deux ans, conjointement par les Facultés de théologie catholique de Zagreb et de Ljubljana et par la Faculté orthodoxe de Belgrade.[22]

Au fur et à mesure que l'idéologie officielle perdait son monopole, les particularismes ethniques et surtout confessionnels s'imposaient. Représentant le peuple fédérateur sans doute le plus attaché à l'État commun, le nationalisme serbe était particulièrement proscrit. Devant les risques encourus en cas de manifestations ostentatoires, et même modérées, de leur appartenance ethnique, les élites trouvèrent une échappatoire dans les pratiques et les manifestations religieuses. S'exerçant parallèlement à l'éveil religieux des jeunes, mais pas toujours compatible avec lui, cette implication des élites ne pouvait rester sans effet et le prestige ascendant des jeunes moines s'en trouvait renforcé. Lorsque deux d'entre eux furent invités à faire

[22] « Les orthodoxes ne se prononcent que pour une unité spirituelle entre chrétiens » (mais pas structurelle), P. Ćebić, *Ekumenizam i vjerska tolerancija u Jugoslaviji* [Œcuménisme et tolérance confessionnelle en Yougoslavie] (Belgrade : Mladost, 1988), 145. Voir aussi Radmila Radić, « Odnos izmedju Srpske pravoslavne i Rimokatoličke crkve šezdesetih godina » [Les relations entre les Églises catholique et orthodoxe dans les années soixante], in *Dijalog povjesničara – istoričara* 3 (Zagreb 2001), F. Nauman Stiftung, 487–503.

partie de la prestigieuse *Union des écrivains de Serbie*,[23] ce fut un précédent fort significatif. Cependant que les relations suivies avec les Académiciens de l'Académie des Sciences et des Arts de Serbie impliquaient ces jeunes moines dans la vie publique de la capitale, leur activité pastorale décroissait au profit d'engagements idéologiques. Malgré des réticences d'une partie de l'épiscopat, dans les années quatre-vingt, ils seront tous élus évêques.

La structure de l'EOS étant essentiellement épiscopale, bien plus décentralisée que celle de la plupart des Eglises orthodoxes, mais plus conforme en cela à la tradition canonique de l'Église, le rôle du patriarche, *primus inter pares*, est surtout celui d'interlocuteur du pouvoir religieux central. Si, par exemple, le patriarche souhaite célébrer un office religieux dans l'église d'un autre diocèse de l'EOS, il doit impérativement solliciter la permission de l'évêque concerné. Le patriarche préside les conciles, le synode et les autres conférences épiscopales, il a le droit de proposer un pouvoir décisionnel en-dehors de son diocèse mais ne peut aucunement en disposer. Les orientations politiques et ecclésiologiques des évêques peuvent ainsi êtres fort disparates : certains d'entre eux ont pu être classés en tant que favorables au Vatican (tels que Laurent[24] de Šabac-Valjevo, Irénée de Novi Sad),[25] d'autres comme démocrates (Athanase Jevtić, sic !),[26] pro-occidentaux, patriotes, etc. Le pouvoir de l'évêque (*despotes* en grec, *vladika*, c'est-à-dire monseigneur,

---

[23] Chaque république et région autonome avait son Union des écrivains nationale (genre d'association corporative créée sur le modèle soviétique), de même que les partis communistes des unités fédérales de territoriales et administratives devinrent ethno-centrées et aussi d'un nationalisme ascendant. « Jusqu'à maintenant nous étions des pharisiens, nous voici désormais aussi écrivains », fut le commentaire désabusé d'Athanase Jevtić (professeur à la Faculté de théologie de Belgrade, évêque de Vršac depuis 1991 ; les membres de l'Union des écrivains faisaient partie des privilégiés sous régime communiste, statut incompatible avec le fait d'être un ecclésiastique).

[24] Auraient été favorables au mouvement œcuménique : Laurent, Irénée, le patriarche Paul, modérément favorables : Ignace, Nikolaï (de Sarajevo), Chrysostome (Banja Luka), les principaux adversaires étant Amphiloque, Jean (de Šumadija), Artémios (Kosovo), Chrysostome (Žiča), les autres étaient neutres ou ne se prononçaient pas, Z. Milošević, *Tranzicija i Srpska crkva* [La transition et l'Église serbe] (Belgrade 2004), 25, 28–31.

[25] Mgr Irénée a eu droit à une critique particulièrement vigoureuse à cause de son engagement dans le Mouvement œcuménique, il aurait « indirectement reconnu la primauté du pape », aurait été le « plus grand soutien de Milošević dans l'EOS », pour devenir dès le changement du régime (5 oct. 2000) le premier et inconditionnel supporteur du nouveau pouvoir, cf. Milošević, *Tranzicija i Srpska crkva* 30–31 n. 35.

[26] C'est ainsi que, parmi les évêques actuellement les plus en vue, Athanase serait favorable à la démocratie libérale (sic !) ; Amphiloque (de Monténégro) à la théo-démocratie ; Danilo de Budim, à la monarchie, cf. Z. Milošević, *Crkva i politika. Pravoslavlje i društvene reforme* [Église et politique. L'orthodoxie et les réformes] (Belgrade 2002), p. 20 n. 46.

dans les langues slaves) sur le diocèse qui lui est confié est en revanche considérable. Alors que la perte de crédibilité du pouvoir en place générait un retour de confiance vis-à-vis des Églises, surtout parmi les jeunes, le prestige des ecclésiastiques, notamment de ceux qui étaient favorisés par les élites et les médias, devint plus grand que jamais.

Église orthodoxe et société dans la Serbie-Monténégro en transition

Alors que les hiérarchies avaient été jusqu'alors malmenées dans leur ministère, alors que la liberté de culte était étroitement limitée, alors que les Églises avaient été séparées de l'État et leurs dignitaires marginalisés, l'effondrement de l'idéologie dominante dans les pays communistes se traduisit par un tournant radical dans le rôle des communautés confessionnelles par rapport à l'État et à la société.[27] Longtemps reléguées en marge de la vie publique et mal préparées à leur nouveau rôle, ces hiérarchies religieuses se retrouvèrent placées sur le devant de la scène publique au moment de l'effondrement du régime communiste, ce qui se traduisit le plus souvent par une instrumentalisation politique, médiatique et idéologique des Églises, notamment au profit des constructions identitaires.[28] Ainsi, l'affaiblissement de l'État se traduisait dans les pays en transition par le renforcement des institutions religieuses.

Le cas de l'Église orthodoxe serbe ne déroge pas à la règle. Signes avant-coureurs des temps post-socialistes, les premières manifestations sur la scène publique de l'autorité ascendante du ministère religieux s'annoncent à la fin des années quatre-vingt. Ce fut notamment le cas lors d'une représentation théâtrale s'articulant autour d'un sujet relatif au patrimoine historique et religieux. L'affaire éclata à l'occasion de la présentation, le 11 mai 1990, dans le prestigieux Théâtre dramatique Yougoslave de Belgrade d'une pièce intitulée « Saint Sava », joué par la troupe du Théâtre municipal d'une petite ville de Bosnie, Zenica. Jugé insultante, sinon blasphématoire, pour la mémoire nationale et orthodoxe, la représentation fut empêchée par un groupe de nationalistes serbes dont certains se disaient étudiants de la Faculté de théologie. Organisé en réalité par les partisans de Vojislav Šešelj, plus

[27] Angela Ilić, « Odnos religije i društva u današnjoj Srbiji » [Religion et société dans la Serbie actuelle], *Religion and Tolerance. Journal of the Center for Empirical Researches of Religion* 3 (Novi Sad 2005), 47–78.

[28] Le recensement fait en Serbie en 2001 révèle que 95% des habitants appartiennent à une confession, que 4,5% ne se prononcent pas et que seulement 0,5% sont athées. Dans une enquête faite en Vojvodine (province septentrionale de Serbie, ethniquement hétérogène, plus urbanisée et économiquement développée que le reste du pays), 60% d'enquêtés se disent croyants.

tard chef du Parti radical serbe (d'extrême droite), l'incident fut à l'origine de la première scission dans la droite nationaliste en Serbie. L'Église orthodoxe serbe prit part à cet incident en la personne du prêtre controversé Gavrilović : d'un militantisme exacerbé, la plupart du temps à la limite de la destitution, politiquement marginal, cet ecclésiastique extrémiste avait vainement tenté de créer un parti politique clérical ; rejeté par sa hiérarchie, il fut rapidement oublié. La réaction de l'Église orthodoxe en la personne de l'évêque Amphiloque (réaction officieuse puisque le Saint-Synode et la Conférence épiscopale étaient seuls habilités à prendre des positions officielles), ne se fit pas attendre : dans une déclaration au quotidien « Ekspres Politika », l'évêque fustigea plusieurs cas de figure de ce qu'il considérait comme des brimades envers les croyances religieuses de la part de publicistes et d'écrivains de l'époque communiste. Susceptibilité religieuse et identitaire d'un côté, liberté d'expression de l'autre, le débat est loin d'être clos, ainsi qu'on peut le voir de nos jours. Datant d'une vingtaine d'années, le cas évoqué n'en est que plus significatif.[29]

Survenu au milieu des années quatre-vingt-dix, bien plus explicite, et surtout plus symptomatique de la conjonction identité-religion, est le cas du testament attribué au fondateur historique de l'État serbe, le Grand Joupan Stefan Nemanja (1165–1186).[30] Construction littéraire de la fin du XXe siècle,[31] ce texte pathétique qui avait été peu remarqué lors de sa première parution, devient une sorte de credo nationaliste après sa publication dans la revue diocésaine de l'Église serbe au Canada. Le parti d'extrême droite de Šešelj s'empara de cette aubaine de national-romantisme en en faisant une sorte de manifeste identitaire. Bien que parfaitement et ostensiblement étranger à l'esprit et à la lettre de la littérature médiévale, le testament apocryphe fut publié à d'innombrables reprises et, comble de ridicule, présenté au Congrès d'études slaves à Varsovie par le doyen de la Faculté de Philologie de Belgrade[32]. Grâce à la publication d'un article érudit de la plume

[29] Même si cet incident ne semble pas avoir été aussi significatif comme il est souligné dans ce rapport (même si cette contestation mettait en cause la liberté d'expression artistique), tel que mis en exergue du rapport, « The Serbian Orthodox Church and the New Serbian Identity», présenté par le *Comité Helsinki des droits de l'homme en Serbie*, http ://www.helsinki.org.yu/doc/reports/eng/Studija-Kupres-eng.pdf

[30] http ://www.snd-us.com/archive/1767/lat/snemanja_jezik_L.html En anglais (extrait), www.spcobern.ch/PagesStrane/English/SvetiSavaE/SvetiSavaJezikE.htm

[31] M. Medić, *Zavještanja Stefana Nemanje*, 3e éd. (Belgrade 2001).

[32] Placé à la tête de cette prestigieuse faculté en 1999, Marojević, un russisant membre du parti ultranationaliste de Šešelj (actuellement jugé par le TPI), provoqua le départ d'un certain nombre d'universitaires et représenta le comble de l'humiliation de l'Université de Belgrade par le régime Milošević, alors en fin de règne. Sur ce processus de discrédit, voir O. Savić, « Destrukcija Univerziteta u Srbiji » [La destruction de l'Uni-

de l'historien de tout premier ordre, l'Académicien Sima Ćirković, qui leva toute ambiguïté en la matière, l'historiographie serbe sauva la mise. On ne peut en dire autant de l'EOS : parce qu'elle se prétendait dépositaire de l'héritage spirituel et culturel némanide — Stefan Nemanja avait en effet été canonisé au XIIIe siècle — l'EOS ne s'est toujours pas désolidarisée à ce jour de cette manipulation xénophobe et populiste. Lorsqu'on tient compte de tout le travail de tri et de critique que l'historiographie moderne, forgée à la fin du XVIII[e] et surtout au milieu du XIX[e] siècles par des ecclésiastiques érudits, a su opérer sur l'analyse du romantisme national, on peut avoir une idée de l'exculturation des milieux ecclésiastiques de l'époque post-socialiste.

En tant qu'Église orthodoxe, historiquement configurée davantage comme Église nationale qu'universelle et par voie de conséquence plus ou moins intimement liée à l'État, l'attitude de l'EOS est définie par sa nature propre, ainsi que par le contexte politique et social donné.[33] La Yougoslavie constituait un État hautement hétérogène, notamment sur le plan confessionnel ; la Serbie est un État moyennement hétérogène, dont l'évolution est entravée par un héritage historique difficile ; peu préparée aux changements de société, l'Église orthodoxe y est fortement sollicitée dans le contexte post-socialiste : son attitude ambiguë à l'égard du régime autoritaire de Milošević se résumait à un impératif national et le soutien tacite des premières années se transforme à partir de 1991 en une désapprobation de plus en plus manifeste,[34] jusqu'à une collusion entre l'opposition démocratique et le Parti Démocratique de Serbie de Koštunica en particulier. Au fil des changements de régimes depuis la fin du système du parti unique, l'EOS n'a cessé de gagner en influence dans une société désabusée par les politiques et laissée pour compte par un État, toutes institutions confondues, en érosion constante.

versité en Serbie], in *Srpska elita*, *Helsinške sveske* 1 (Belgrade : le Comité Helsinki pour la Serbie, 2001), 83–99.

[33] Loin d'être une bonne chose en soi, la tutelle abusive de l'État, avait néanmoins eu pour effet secondaire d'écarter, jusqu'à un certain point, l'Église orthodoxe des dérives d'un cléricalisme autoritaire. Sur le rôle socioculturel et politique de l'Église orthodoxe, notamment en Serbie, voir Zlatiborka Popov, « Pravoslavlje i izazovi demokratizacije, multikulturalizma i tolerancije » [L'orthodoxie face aux défis de la démocratisation, du multiculturalisme et de la tolérance], *Religion and Tolerance. Journal of the Center for Empirical Researches of Religion* 4 (Novi Sad 2005), 95–109 (résumé. angl.).

[34] Le régime de Milošević, ainsi que sa politique, furent publiquement dénoncés par l'Église orthodoxe serbe à partir de 1991, Radić, « Crkva u politici i politika u Crkvi », 39–71.

La foi des campagnes

Réalisée peu avant 1995 avec une centaine d'interviewés d'une trentaine de villages répartis dans toute la Serbie, une enquête de l'ethnologue Dušan Bandić sur la représentation et la foi en Dieu[35] révèle des résultats significatifs. L'extrême rareté de telles recherches en Serbie, surtout à une époque que l'auteur qualifie de « revitalisation de l'orthodoxie chrétienne », justifie qu'on s'attarde sur ses résultats.

Neuf paysans orthodoxes serbes sur dix se prononcent affirmativement sur la question de la croyance en Dieu. La nature de cette foi est cependant fort disparate, voire ambiguë puisque certains disent croire et ne pas croire. L'enquêteur conclut en affirmant que cette religiosité est superficielle, mélangée aussi de scepticisme et d'un certain pragmatisme. La réponse-type à un questionnement plus insistant serait « je crois en Dieu, mais je ne sais pas s'il existe ».

Sur le pourquoi de leur croyance, les réponses les plus fréquentes sont d'ordre « empirique », issues d'expérience de vie et éthiques, du genre « Dieu protège les justes et punit les injustes », qui évoquent une justice supérieure, cosmique et intrinsèque. En deuxième position viennent les réponses de type sociétal et traditionnel : « je crois en Dieu car tout le monde y croit », ainsi que « j'y crois parce que nos ancêtres y ont cru ».

Sur l'idée qu'ils se font de Dieu les réponses sont les plus difficiles à obtenir, du genre « Dieu est quelque chose d'invisible », mais surtout « puissance invisible », avec néanmoins une nette prédominance pour une conception personnelle exprimée par « le Créateur », « le Seigneur Tout Puissant », avec une nette préférence pour une représentation anthropomorphique exprimée parfois par « comme un homme », « père de tous les saints », ou « le plus ancien des hommes ».

Jésus Christ est assimilé le plus souvent au « premier des saints », la notion de la Sainte Vierge est encore plus floue et celle de la Sainte Trinité particulièrement réduite. L'idée que les paysans serbes se font des saints est intéressante, ce sont les modèles de l'humanité dans le meilleur sens du terme.[36]

La relation à Dieu s'exprime sous la forme d'une prière, fréquente ou occasionnelle, mais rarement dans un lieu de prière, l'église. Les prières « Notre Père » et « Ave Maria », sont fort peu usitées ; « donnes-moi la santé », « que mon enfant guérisse », « que la pluie tombe », les adresses à Dieu sont peu révérencieuses, on s'adresse à lui comme à un proche.

---

[35] D. Bandić, « Srpski seoski Bog » [Dieu dans le milieu rural serbe], *Etnoantropološki problemi* 10 (1995), 7–12.

[36] D. Bandić, « Srpski seoski sveci » [Les saints ruraux serbes], *Zbornik Filozofskog fakulteta* 19, série A (1997), 15–23.

Le rapport de Dieu à l'homme est placé sous le signe d'une justice équitable envers tous sans distinction. Il est le garant de l'ordre des choses et des valeurs. Ainsi c'est l'homme lui-même qui est le maître de son sort, puisqu'il reçoit la rétribution de ses actes.

Il n'en est pas de même en ce qui concerne les communautés humaines. Sans être majoritaire, la croyance que Dieu protège les Serbes plus que les autres peuples est assez répandue. La contradiction avec la précédente croyance est située sur un plan messianique d'« élection » de « peuple de Dieu »,[37] de ce que l'« orthodoxie est la foi la plus proche de Dieu », du fait du grand nombre de saints serbes, ce qui se rapporte à la notion d'intercession préférentielle favorisée par les Églises nationales. La punition de la collectivité nationale est perçue le plus souvent comme justifiée. Ce Dieu « national » n'est forcément pas le même pour les autres, notamment pour les Croates (catholiques) ou pour les musulmans.

L'auteur conclut son enquête sur « l'interaction entre l'Église orthodoxe et sa population rurale », en y voyant un processus en pleine mutation de confuse re-christianisation, à l'issue d'un demi-siècle de déchristianisation ; il établit un constat de différence qu'il place essentiellement sur deux points : la manière dont les ruraux orthodoxes serbes croient en Dieu et la manière dont ils se Le représentent.

Pour le premier point, ce ne serait pas vraiment un Dieu dont la croyance serait issue de la Bible et de l'enseignement de l'Église, mais plutôt

[37] Issue d'une longue tradition entretenue par l'Église depuis le Moyen Âge et maintenue par l'usage populaire de l'époque moderne, cette construction identitaire est notamment représentée par ce qu'on désigne par le « Testament » ou le « Mythe » de Kosovo, issu du martyre du prince Lazar, mort à la bataille du Kosovo en 1389 contre les Ottomans, cf. D. Bandić, *Carstvo zemaljsko, Carstvo nebesko* [Royaume terrestre, Royaume céleste] (Belgrade 1990), 31–42 ; B. Bojović, « Die Genese der Kosovo-idee in den ersten postkosovoer hagiographisch-historischen Schriften. Versuch aus der Ideengeschichte des Serbischen Mittelalters », in *Die Schlacht auf dem Amselfeld 1389 und ihre Folgen* (Belgrade – Düsseldorf 1991), 215–230 ; idem, *L'idéologie monarchique dans les hagio-biographies dynastiques du Moyen-Âge serbe*, série Orientalia Christiana analecta N°248 (Rome 1995), 571–603. Pour la mémoire collective sur la bataille de Kosovo, issue essentiellement de la poésie épique et populaire, voir l'excellent travail publié en plusieurs langues : Olga Zirojević, « L'histoire de la bataille ou le mythe de Kosovo », *Transeuropéennes* 12–13 : Kosovo : le mythe et les hommes. Vivre déplacé (1998), 98–98 ; eadem, « Kosovo in the Collective Memory », in *The Road to War in Serbia. Trauma and Catharsis* (Budapest : CEU Press, 2000), 189–211 ; recueil de travaux en allemand : *Serbiens Weg in der Krieg* (Berlin 1998), 45–61 ; le texte intégral en serbe « Kosovo u istorijskom pamćenju (mit, legende ; činjenice) » [Kosovo dans la mémoire historique (Mythe, légendes, faits)] est publié dans *Republika*, Belgrade 1–15 mars 1995, 9–24 ; eadem, « Kosovo u kolektivnom pamćenju » [Kosovo dans la mémoire collective], in Nebojša Popov, ed., *Srpska strana rata*, t. I, 2e éd. (Belgrade : B92, 2002).

de l'expérience individuelle et collective. En ce sui concerne le second, leur représentation de Dieu est plus proche de l'homme que des conceptions théologiques, ils ne lui vouent pas une grande ferveur et ont plutôt tendance à se l'approprier en faisant de lui un Dieu communautaire et national.

L'auteur conclut son enquête en s'interrogeant sur l'avenir du « dialogue entre l'Église orthodoxe et la population rurale serbe », un dialogue « qui dure depuis des siècles » mais dont l'avenir suscite bien des questions.

Étant donné que la Serbie actuelle a une structure majoritairement urbaine, on regrette que de telles enquêtes soient trop peu organisées en milieu urbain.

La religion en milieu urbain

Les recherches sociologiques révèlent un retour de religiosité en Serbie à partir de la fin des années 1980. En ces années là, moins de 20% de population se disaient croyants, mais dix ans plus tard, ce chiffre varie entre 60% et 70%. Cette revitalisation spectaculaire s'appliquerait aux trois critères pris en compte : conscience religieuse, comportement religieux et croyance religieuse.[38]

Organisée par l'Institut de recherches sociologiques de la Faculté de philosophie de Belgrade, une enquête réalisée en 1999 sur 1201 sujets fait état de 60% de croyants, alors que moins de 26% se déclarent non-croyants.[39]

Les recherches organisées entre 1997 et 2002 montrent un intérêt croissant pour la religion d'origine, mais aussi pour les religions en général, surtout parmi les jeunes générations.[40]

---

[38] M. Blagojević, « Religijska situacija u SR Jugoslaviji : Revitalizacija religijskog ponašanja i verovanja » [Religions en Yougoslavie : revitalisation des comportements et croyances religieux], *Teme* 4 (2003), 525–552.

[39] Dragana Radisavljević-Ćiparizović, « Religija i svakodnevni život : vezanost ljudi za religiju i crkvu u Srbiji krajem devedesetih » [Religion et vie quotidienne : l'attachement à l'Église en Serbie à la fin des années quatre-vingt-dix], in S. Bolčić et A. Milić, ed., *Srbija krajem milenijuma : Razaranje društva, promene i svakodnevni život* (Belgrade : Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu, 2002).

[40] Zorica Kuburić, « Stavovi studenata prema uvodjenju veronauke » [Attitude des étudiants envers l'introduction du catéchisme], *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu* XX (1997), 405–425 ; eadem, « Stavovi studenata prema religiji, ateizmu i sektama» [Attitude des étudiants envers la religion, l'athéisme et les sectes], *Sociologija* XXXIX/3, (1997), 451–480 ; eadem, *Vera i sloboda, Verske zajednice u Jugoslaviji* (Niš : JUNIR, 1999) ; eadem, « Veronauka izmedju duhovnosti i ideologije [Le catéchisme entre spiritualité et idéologie], in N. Sekulić, ed., *Žene, religija, obrazovanje izmedju duhovnosti i politike* (Belgrade : Umetničko-istraživačka stanica NANDI, 2001) ; eadem,

Selon un sondage d'opinion fait en 2004 par l'agence onusienne UNDP (*Human Development Report for Serbia*), 75% de jeunes déclarent appartenir à une confession, 46% se prononcent contre la proximité d'une mosquée à leur domicile, 41% sont contre un mariage avec un Albanais, 31% avec un musulman, 30% n'accepteraient pas un athée comme conjoint, 27% comme éducateur de leurs enfants, 17% comme associé, 43% rejettent un athée, 57% l'acceptent.

Le catéchisme

Supprimé en 1948 dans l'éducation nationale et réintroduit en 2001, le catéchisme est une matière facultative en alternative de l'éducation civique, le choix d'une des deux matières étant obligatoire. C'est ainsi que la Serbie rejoignit la Bosnie et la Croatie où la catéchèse avait été réinstaurée dès 1991.

Une enquête faite auprès de la population scolaire dans les grandes villes en Serbie et au Monténégro, fait état de 81% d'écoliers se prononçant pour l'éducation religieuse, dont 64% se prononcent pour une catéchèse facultative, alors que 19% se déclarent contre. Faite en 2002 sur 635 sujets, une autre enquête donne des résultats similaires, avec aussi 20% se déclarant en faveur d'un catéchisme obligatoire pour tous, 10% estimant qu'il devrait être dispensé uniquement dans les institutions religieuses et 5% se prononçant contre tout enseignement religieux.[41]

Réalisée en 2003, après un an d'enseignement religieux dans les écoles publiques, l'enquête auprès de 566 parents et élèves ayant opté pour cet enseignement donne des résultats significatifs.[42]

Religija, veronauka, tolerancija, chapitre « Veronauka kao deo reforme obrazovanja » [Le catéchisme et la réforme de l'éducation nationale], (Belgrade : CEIR, 2002).

[41] D. Djordjević et D. Todorović, *Mladi, religija, veronauka* [Les jeunes, la religion et le catéchisme] (Belgrade : AGENA et Niš : KCC, 1999) ; Zorica Kuburić, « Život u verski homogenoj ili heterogenoj sredini » [La vie dans un milieu confessionnellement homogène ou hétérogène], in J. Šefer, S. Maksić et S. Joksimović, eds., *Uvažavanje različitosti i obrazovanje* [Respect des différences et enseignement] (Belgrade : Institut za pedagoška istraživanja, 2003) ; eadem, *Verska nastava u školama u Srbiji* [L'enseignement religieux dans les écoles en Serbie] (Belgrade 2003).

[42] Zorica Kuburić, « Realizacija verske nastave u osnovnoj i srednjoj školi » [La mise en application de l'enseignement religieux dans les écoles primaires et secondaires], in S. Joksimović, ed., *Verska nastava i gradjansko vaspitanje u školama u Srbiji* (Belgrade : Institut za pedagoška istraživanja, 2003), cf. forum.vidovdan.org/viewtopic.php?f=108t=570.

Attitude envers la religion	Parents *N=297* en %	Élèves du Secondaire *N=269* en %	Total *N=566* en %
Croyant – adhère à l'ensemble de l'enseignement	47	59	52
Croyant – n'adhère pas à l'ensemble de l'ens.	27	21	25
Indécis entre croire ou non	14	14	14
Non croyant	8	4	6
Sans réponse	4	2	3
Total	100	100	100

La motivation du choix de la catéchèse est un autre volet de l'enquête.

Raisons du choix du catéchisme	Parents *N=297* en %	Élèves *N=269* en %	Total *N=566* en %
Acquisition de nouvelles connaissances	32	36	34
Intérêt pour ce domaine	16	18	17
Convictions religieuses	9	16	12
Préférence de l'élève	5	14	9
Influence d'autre(s) élève(s)	21	3	13
Par hasard	4	7	5
Autre	5	0	3
Sans réponse	8	6	7
Total	100	100	100

Les résultats d'une enquête organisée en 1997–1998 par la Faculté de Théologie (orthodoxe) de Belgrade sont complémentaires des données dont on dispose sur le regain de l'identité confessionnelle. Réalisée auprès de la population orthodoxe sur la plus grande partie du territoire serbo-monténégrin, ainsi que sur la République serbe en Bosnie-Herzégovine, l'enquête révèle un pourcentage de 1% de participation à la liturgie dominicale et de 1,9% aux offices à l'occasion de grandes fêtes religieuses orthodoxes. Le pourcentage écrasant, de l'ordre de 97%, classés comme « nominalement chrétiens » (orthodoxes), expliquerait en partie ce taux très bas de pratique régulière. Moins de 50% des enquêtés acceptent la visite annuelle d'un prêtre.

Une grande disparité dans l'appréciation du catéchisme est constatée sur le plan régional, mais surtout entre milieu rural et milieu urbain, et en faveur de ce dernier, ce qui signifie que l'éducation religieuse est donc mieux

perçue en ville qu'en campagne. Obligatoire dans l'éducation nationale en République serbe,[43] mais fort peu représenté en milieu rural, le catéchisme est relativement répandu en milieu urbain.

La communion quatre fois par an (à l'issue des grands jeûnes) révèle plus le retour à une pratique traditionnelle que la mise en application du renouveau néopatristique qui ne s'applique qu'à une mince couche d'élites urbaines.

Les conclusions de l'enquête consacrent une grande part à l'acculturation des « Chrétiens » (sic !), y compris à celle des pratiquants. Ainsi, la notion de Dieu chez le (pseudo ?) « chrétiens » est classée en trois catégories : 1) Notions païennes ; 2) Déistes ; 3) Islamisants.

S'appliquant aux couches les moins instruites de la population qui conservent des manifestations superstitieuses d'occultisme folklorique, la première catégorie est assimilable au panthéisme. Les populations urbaines et leurs couches instruites sont concernées par la deuxième catégorie, caractérisée par une sorte de syncrétisme religieux, fait de rationalisme et d'influence des religions orientales. Désignée par un caractère juridique dans la pratique religieuse, la plus originale est la troisième catégorie dite islamisante. Elle s'applique à une sorte de bigotisme formaliste, à l'ombre d'un Dieu, juge sévère et tatillon.

La notion, même sécularisée, de l'Église chez les enquêtés est plus que significative : « bâtisse religieuse », « maison de prière », « de paix », « du repentir », ayant à sa tête le patriarche, sont les réponses les plus fréquentes.

Quant aux motivations des pratiques, elles ne sont pas moins révélatrices. À commencer par une motivation utilitaire : après avoir épuisé tous les autres moyens allant de la médecine classique ou alternative à la divination et autres tours de magie, ce type de pratique s'adresse en fin de course au prêtre qui se prête souvent à des jeux de superstition consistant, par exemple, à donner au « client » la clef de l'église afin qu'il puisse, en déverrouillant la porte, se défaire de ses maux.

Le patriotisme militant concerne une catégorie à la une de l'actualité en ces années quatre-vingt-dix. « Afin de souligner leurs différences par rapport aux concitoyens et voisins d'origine slave, l'appartenance à l'Église orthodoxe est promue en pierre de voûte de l'identité nationale » pour

---

[43] Où l'on constate que « la surcharge de programme d'enseignement a provoqué le manque d'intérêt des élèves pour la religion ainsi que leur faible fréquentation de la liturgie dominicale », cf. « O crkvenom životu u parohijama. Zaključak istraživanja studenata IV godine Bogoslovskog fakulteta SPC » [Sur la vie ecclésiastique. Conclusions des recherches réalisées par les étudiants de la IVe année d'études de la Faculté de théologie de l'EOS], *Banatski vesnik* 3–4 (1998), 3.

ces pratiquants qui s'alignent généralement sur les consignes de leur parti d'élection.

Les pénitents désignent une catégorie piétiste de pratiquants ; les traditionalistes, quant à eux, suivent une pratique coutumière par respect envers leurs aïeux.

Ceux qui vont à l'église poussés par un désir de détente, de relaxation, d'affinité esthétique et sensuelle (chants, encens, couleurs, icônes), cherchant à y trouver un havre de paix à l'écart des soucis quotidiens sont considérés comme une catégorie en plein essor.

L'enquête fait état néanmoins de ceux qui fréquentent l'église par amour du Christ dans la vénération du Dieu trinitaire et qui fréquentent l'église par quête spirituelle, avec une préparation appropriée.

Il va sans dire que de telles enquêtes ont peu de caractère scientifique et ne présentent d'intérêt que par la quasi-absence de recherches de valeur sociométrique. Une idée plus précise des processus socio-culturels dans les sociétés en transition du Sud-est européen pourrait être obtenue au prix de recherches appropriées sur le terrain, ce qui a peu de chances d'être réalisé en raison du manque de spécialistes dûment formés et intégrés dans des programmes ciblés, dirigés et synchronisés.

En attendant, on ne peut que conclure á une instrumentalisation inattendue et á un détournement involontaire du religieux dans un contexte de vacance de sens, de désenchantement idéologique, d'érosion institutionnelle, de carences de la société civile et d'errements du système éducatif.

L'Église orthodoxe serbe dans une période transitoire

Le Calendrier de l'Église, annuaire officiel de l'Église orthodoxe serbe, publie tous les dix ans une sorte de recensement de ses effectifs humains et immobiliers. Ces chiffres que nous avons pu systématiser dans les deux tableaux présentés ci-dessous, font état d'une évolution significative même si elle se révèle sensiblement inférieure à ce qu'on aurait pu attendre eu égard à la place éminente de l'Église dans cette société en transition tardive. La mise en regard de ces différents tableaux qui couvrent les trente dernières années illustre aussi la disproportion entre la demande et l'offre dans une relation étroitement interdépendante entre une institution religieuse et une société en pleine mutation.

Recensement de l'Eglise orthodoxe serbe en 1976

Diocèses	Prêtres	Moines	Moniales	Eglises	Monastères	Séminaires
Beogradsko-karlovačka	96	7	44	43	5	1
Banat – Vršac	125		16	110	4	
Banja Luka	112	4	11	100	3	
Bačka – Novi Sad	80	6		65	3	
Braničevska – Požarevac	112	30	110	98	12	
Vranje	49	3		45	3	
Gornjokarlovačka – Karlovac	33		8	134	1	
Dabro-bosanska – Sarajevo	48	1	2	64	3	
Dalmate – Šibenik	78	15		76	3	1
Žička – Kraljevo	154	48	187	124	20	
Zagreb	43	1		41	2	
Zahumsko-hercegovačka – Mostar	22	2	15	19	5	
Zvorničko-tuzlanska – Tuzla	91	7	22	90	4	
Niška – Niš	277	16	69	233	18	
Raško-prizrenska – Prizren	55	11	37	48	10	1
Slavonska – Pakrac	50	4	7	76	3	
Sremska – Sremski Karlovci	135	10	31	133	16	1
Timočka – Zaječar	73	6	21	67	7	
Crnogorsko-primorska – Cetinje	45	24	5	143	24	
Šabačko-valjevska – Šabac	136	17	42	118	9	
Šumadijska – Kragujevac	151	18	78	147	10	
TOTAL	1.935	240	705	1.974	165	
Australie-Nouvelle Zélande	12	2		12	1	
Budimska – Budapest	13			42	1	
Est-Américain et Canadien	39	2	2	42	2	
Ouest-Américain – Alhambra Californie	10	2		16	1	
Ouest-Européen – Londres	25	1		26		
Mid-Ouest Américain	21			24		
Timisoara	35			54	4	
TOTAL	2.090	247	707	2.190 (216)	174	

Recensement de l'Eglise orthodoxe serbe en 2006

Diocèses	*Prêtres*	*Moines*	*Moniales*	*Eglises*	*Monastères*	*Séminaires*	*Ordinations*
Beogradsko-karlovačka	183	3	44	73	7	1	
Banat – Vršac	135	5	11	153	6		
Banja Luka	100	10	19	209	5		
Bačka – Novi Sad	121	14	7	78	3		
Bihaćko-petrovačka – Bosanski Petrovac	38	7		122	4		
Braničevska – Požarevac	167	20	87	133	19		
Budimljansko-nikšićka – Nikšić	26	13	20	137	15		
Vranjska	49	11	15	45	8		
Gornjokarlovačka – Karlovac	21	1	4	70	2		
Dabro-bosanska – Sarajevo	45	7		55	3		
Dalmate – Šibenik	13	7		74	6	1	
Žička – Kraljevo	216	48	187	134	33		
Zagreb	21	5		61	5		
Zahumsko-hercegovačka – Mostar	20	12	12	45	5		
Zvorničko-tuzlanska – Tuzla	143	16	25	248	11		
Mileševska – Prijepolje	29	8	6	34	13		
Niška – Niš	172	18	50	363	18	1	
Osečkopoljska i Baranjska – Osijek	33	2		53	1		
Raško-prizrenska – Prizren	42	83	41	35	16		
Slavonska – Pakrac	6	1		69	4		
Sremska – Sremski Karlovci	130	18	61	144	17	1	
Timočka – Zaječar	53	11	11	121	8		

Crnogorsko-primorska – Cetinje	50	61	54	520 env.	35	1	
Šabačko-valjevska – Šabac	219	15	45	127	15		
Šumadijska – Kragujevac	212	21	43	151	22		
TOTAL	2.244	347	742	3.290	298		
Américano-Canadien Nova Gračanica	48	1		47	3		
Australie-Nouvelle Zélande	22	3		21	1		
Australie-Nouvelle Zélande Novogračanička	19			16	1		
Britannique-Scandinave – Londres	21	3		22	1		
Budimska – Budapest	10	2	2	40	2		
Est-Américain	35		2	43	2		
Europe Centrale – Himmelsthür	70	3		54	2		
Canadien	26	1		22	1		
Ouest-Américain – Alhambra Californie	23	16	7	25	5		
Ouest-Européen – Paris	25	1	4	36	2	1	
Mid-Ouest Américain	27			25	1		
Temisoara	50	1	2	53	5		
Archevêché d'Ohrid – Bitola FYROM		2	3		6		
TOTAL	2.620	380	762	3.694	330		116 (en 2005)*

* Et 96 en 1975. Il convient de signaler que le recensement des ordinations de prêtres dans cette publication officielle de l'EOS est peu fiable et sensiblement sous-quantifié.

Les données présentées dans ces tableaux sont issues de la statistique (*šematizam*) de l'Église orthodoxe serbe qui paraît sous cette forme détaillée tous les dix ans dans l'Annuaire *Kalendar Crkva* (Calendrier de l'Église). Ce recensement détaillé comprend les données essentielles sur les lieux et les monastères de culte orthodoxe, les prêtres, les moines et les moniales, ainsi que les ordinations des prêtres.

Classées par diocèses, ces données sont souvent présentées de manière fort inégale, plus ou moins détaillées, avec des critères sensiblement différents. Les difficultés de classement s'appliquent avant tout aux lieux de culte. Les critères de différenciation entre église résidentielle (paroissiale), affiliée (qui apparaît sous cette dénomination seulement dans certains diocèses) et les chapelles sont parfois inadéquats et difficiles à saisir. Outre le statut canonique, l'état matériel du bâtiment est souvent sujet à caution : c'est notamment le cas des églises qui ont subi des dégâts ou ont été totalement détruites lors de la IIe guerre mondiale, ou surtout au cours des conflits de la fin du XXe siècle. Leur état de destruction et de reconstruction est souvent imprécis, ainsi que leur statut fonctionnel, et parfois ces informations font totalement défaut. Dans les régions méditerranéennes, notamment au Monténégro, la plupart des villages ont plusieurs petites églises où l'on célèbre souvent une fois par an, et la différence entre église paroissiale et ces lieux de culte utilisés occasionnellement n'est pas toujours précisée. Souvent désaffectés, à l'abandon ou en état de délabrement, beaucoup de ces lieux de culte n'ont été restaurés que récemment. Ce qui fait qu'un grand nombre d'églises apparaissent dans les dernières années, soit pour certaines parce qu'elles n'avaient pas été recensées auparavant, soit, pour beaucoup d'autres, parce qu'elles attendent leur réouverture au culte. La notion d'église nouvellement construite n'est pas toujours facile à déterminer et une rubrique à part devrait être créée pour ces nouveaux bâtiments de culte de plus en plus nombreux ces dernières années.

Pour le nombre de prêtres nous nous sommes orientés exclusivement sur le critère de curé paroissial, c'est-à-dire du prêtre ayant en charge une paroisse. Ainsi les prêtres retraités ne sont pas pris en compte, sauf dans le cas où ils ont en charge une paroisse à titre honoraire ou autre. La difficulté de ce décompte vient du fait que les prêtres qui desservent plusieurs paroisses ne sont pas toujours spécifiés dans ce sens. Ce qui peut induire en erreur, notamment dans les longues listes des grands diocèses. De même que les prêtres retraités, les diacres ne sont pas non plus pris en compte dans nos tableaux.

Le statut des moines et des moniales n'est pas toujours clairement spécifié. Comme le monachisme orthodoxe n'assume presque jamais de ministère et n'a pratiquement pas de dimension caritative, presque tous ces ecclésiastiques demeurent dans les monastères, le plus souvent à l'écart

des agglomérations. Il existe bien quelques communautés de moniales qui s'occupent d'enfants handicapés notamment, mais c'est une exception. Moines et moniales orthodoxes assurent leur subsistance par des travaux artisanaux, de la peinture d'icônes et surtout par des activités agricoles, le monachisme traditionnel de l'Église de Serbie étant prioritairement d'extraction rurale.

La quantification des lieux de culte étant trop peu précise dans l'état actuel de notre recherche, nous nous limitons à la prise en compte de l'évolution quantitative du clergé. Avec une croissance globale de quelques 600 prêtres en 30 ans, cette progression peut être considérée comme moyenne. Très supérieur en nombre à son homologue masculin presque tout au long du XXe siècle, le monachisme féminin est en stagnation, et même en léger recul. Le monachisme masculin est par contre en forte progression, mais de manière très inégale selon les diocèses. Cette progression importante doit néanmoins être mise en regard du nombre fort limité de moines, il y a une trentaine d'années.

Le renouvellement du clergé paroissial, qui a donc été de l'ordre de 2% par an au cours des trente dernières années, peut être considéré comme moyen, ce qui nous conduit à une conclusion plus nuancée que catégorique. Il ressort notamment que le rôle actuel de l'Église dans la société, sa position relativement privilégiée par rapport à l'État, son prestige considérable dans la population, ne sont pas forcément liés à des critères quantitatifs, ni même à l'activité des ecclésiastiques dans leur ensemble.[44] Il s'agit plutôt d'un phénomène lié à la transition et aux réinterprétations identitaires[45] qu'il conviendrait d'étudier de manière plus systématique.

* * *

Au fil de notre enquête on discerne plus clairement la nature de la montée en flèche de la religiosité au cours des années quatre-vingt-dix en Serbie-Monténégro. De même que dans bien d'autres pays en transition, notam-

---

44 Il serait sans doute intéressant d'avoir quelques éléments de réponse sur la prétendue coupure actuelle qui traverse l'Église orthodoxe de Serbie avec d'un côté les traditionalistes/prorusses, qui réprouvent tout qui vient de l'Occident et aussi la théologie et des théologiens grecs modernes (comme Zizioulas) et avec, de l'autre côté, la tendance inverse, représentée surtout par les évêques Irinée Bulović et Ignatius Midić, qui prône le dialogue et voit en Zizioulas un théologien de dialogue et dcouverture. Nous manquons présentement d'informations sur ces assertions qui nous paraissent néanmoins par trop schématiques.

45 Zorica Kuburić et Ana Kuburić, « Slika o sebi izmedju svetovnog i duhovnog identiteta » [Auto-image entre identité séculaire et spirituelle], *Religion and Tolerance. Journal of the Center for Empirical Researches of Religion* 2 (Novi Sad 2004), 16–34.

ment ceux issus de l'ex-Yougoslavie, ce retour en force est essentiellement de nature identitaire. La déroute du système sociopolitique et de l'idéologie communiste a eu des effets pervers particuliers à un pays multiconfessionnel pour lequel il est intéressant de constater que l'essentiel des conflits de la fin du siècle se sont déroulés dans un triangle confessionnel établi sur la base d'une langue commune, le serbo-croate. Les deux petites républiques yougoslaves pourvues d'une langue propre, à savoir la Slovénie et la Macédoine, sont restées en marge de ces conflits sanglants. Les soixante-dix ans de vie commune des populations en grande partie imbriquées, ainsi que les effets de l'idéologie communiste accompagnée d'une sécularisation militante avaient élaboré une part d'identité commune. À l'issue de cette période tout se passe comme si la singularisation par voie confessionnelle était une fuite en avant dans la construction d'une identité retrouvée par-delà les générations passées.

Le cas de l'Église orthodoxe serbe en Serbie-Monténégro n'en est que plus significatif. Les Serbes occupent une place spécifique en rapport avec les frustrations qu'ils ont subies et subissent encore : leur pays a éclaté, leur classe politique a fait des choix dont les effets désastreux se sont traduits par des guerres successives, difficiles à oublier ne serait-ce que par les centaines de milliers de réfugiés, les nombreux bombardements de l'OTAN, l'embargo de longue durée, les procès de dirigeants politiques et militaires devant le TPI, la régression économique, sociale, institutionnelle et culturelle sans précédent, la criminalisation extrême de la société, l'assassinat d'un Premier ministre en exercice, le retard accumulé dans le processus d'intégration européenne, l'enclavement géopolitique et la ghettoïsation du pays, jadis le plus ouvert du camp socialiste. Ces motifs de frustration forment les éléments constitutifs d'une dévastatrice crise de société dont on ne voit pas encore clairement l'issue et qui génère un repli identitaire et une anxiété existentielle propulsant sur le devant de la vie publique une Église orthodoxe qui était peu préparée à un défi aussi considérable.

À l'issue de plus d'un demi-siècle de déchristianisation, l'identité confessionnelle retrouvée, accompagnant l'urbanisation accélérée et la déstructuration socioculturelle, a pour vocation de combler un vide de sens et de rendre plus cohérente une société en pleine érosion structurelle. On peut s'interroger sur les capacités de l'Église orthodoxe à répondre à la demande de combler le vide de sens laissé par la mort des idéologies communautaristes ; surtout lorsqu'on tient compte de la faiblesse relative des pratiques religieuses et du renouvellement modeste des cadres religieux que révèlent les enquêtes dont nous avons fait état. Même s'il fut introduit avec dix ans de retard sur les voisins et ex-compatriotes Croates et musulmans (Bosniaques), le catéchisme est un élément de réponse, sans doute décisif, pour l'avenir de ce qui pourrait s'avérer être une resocialisation future sur un

dénominateur confessionnel. Le fait que les élèves se montrent plus demandeurs, plus ouverts et plus réceptifs que leurs parents, plaide en faveur d'un retour effectif à une pratique et à une connotation rechristianisées de la vie.

Quant à la nature et au contenu de la pratique religieuse elle-même telle qu'elle se manifestait dès le début des années 1970 par la pratique liturgique, par des formes d'expression cultuelle comme le pèlerinage, la conversion, l'éducation, le renouveau conceptuel, le renouvellement des vocations, la reconstruction des lieux de culte, par des œuvres et fondations pieuses, elle suscite pour l'instant plus de questions que de réponses et reste dans l'attente d'enquêtes à mener.

En l'absence de tout projet de société, en proie à une déstructuration économique, sociale, morale, plongées dans une crise de conscience majeure, les populations se tournent vers les Églises, tout en aspirant à un véritable changement, par opposition à une pseudo-laïcité aux traits totalitaires qui a conditionné tous les secteurs de la vie durant un demi-siècle. Marginalisées et refoulées sans ménagement loin de la vie publique durant cette période, soudainement propulsées sur le devant de la scène publique, les hiérarchies des Églises étaient peu préparées à ce bouleversement. Consciemment ou non, elles ont dû assumer une fonction de logistique idéologique des régimes populistes des années quatre-vingt-dix et du régime plus ou moins pseudo-démocratique actuel. C'est ainsi que dans certains pays en transition s'orientant vers une sorte de capitalisme d'État, on assiste, sous couvert de rhétorique démocratique, à une cléricalisation de la société sous la forme d'une sécularisation de l'Église.

Issus de processus de longue durée (ethnarchie de l'époque ottomane, romantisme national du XIXe s.), le détournement de la religion à des fins idéologiques et le jumelage de l'Église et de l'État[46] ont revêtu au XXe siècle des formes avancées aboutissant au paroxysme de la période postcommuniste avec une cléricalisation populiste de sociétés déchristianisées et désislamisées.

La plus grande partie de l'histoire de cette partie de l'Europe s'est déroulée dans le cadre d'États multinationaux. L'État-nation y est une institution relativement récente qui explique le décalage avec lequel la plupart des pays balkaniques accèdent aux processus d'intégration de l'époque actuelle. Les faiblesses des institutions démocratiques, les balbutiements de la

---

[46] Séparés, l'Église et l'État macédoniens ? Rien n'est moins sûr. Si la constitution macédonienne affirme la laïcité de la République, la séparation des institutions ne se vérifie ni sur le terrain ni dans l'opinion. Du simple citoyen au dirigeant politique en passant par le théologien ou le dirigeant religieux, beaucoup refusent l'indépendance de l'État par rapport à l'Église. Sur les témoignages recueillis par le quotidien de Skopje *Vreme*, voir Ivan Blaževski, « Macédoine : les relations incestueuses de l'Église et de l'État », *Vreme*, 19 nov. 2005 (http ://www.balkans.eu.org/article6103.html).

société civile[47] et de l'économie de marché ainsi que le vide juridique qui accompagne la privatisation font que ces pays en transition accusent un retard notable dans les processus de modernisation.

L'émergence d'une société civile se traduit néanmoins par un début de critique et de contestation du conformisme ambiant, au sein même de l'Église nationale, comme c'est le cas pour l'Église orthodoxe de Grèce.[48] Cette évolution significative se produit dans un contexte de différenciation dans lequel où l'on assiste aussi à l'alliance des structures les plus conservatrices.[49] Même si de tels frémissements ne touchent actuellement que les pays les plus engagés dans l'évolution vers un type de société ouverte, des signes avant-coureurs laissent supposer une prochaine mutation similaire dans le reste de cette partie de l'Europe.

La complexité des sociétés sud-est européennes tient de la conjonction des appartenances ethniques et confessionnelles dont la construction et la reconstruction se sont opérées dans un passé lointain mais aussi au cours de l'histoire récente. Située sur la ligne de partage traditionnelle des deux

---

[47] C'est ainsi que le désengagement récemment observé d'un nombre significatif d'ONG pourrait annoncer de nouveaux replis identitaires, cf. G. Papić, « Medjunarodne organizacije u Srbiji » [Les organisations internationales en Serbie], *NIN* 2876, le 9 fév. 2006, 22–23.

[48] « Dans le problème de la nation, la question se ramène en effet finalement à savoir si l'itinéraire de l'Église officielle en Grèce durant ces dernières années ne présente pas toutes les caractéristiques d'un péché historique (un ratage, un échec). Le fait que l'Église, sans même y avoir été invitée, s'immisce constamment dans les problèmes de la nation ne débouche-t-il pas sur l'oubli de l'identité eschatologique de l'Église au profit de son blocage au sein du monde et de l'histoire ? Le fait que la parole de l'Église accepte de se placer dans les figures de ce monde revient-il à accepter les revendications de Judas et des Zélotes pour un messianisme national et religieux ? Le problème se pose donc dès l'instant où l'Église s'installe dans le monde et recherche sa justification à travers un appel au passé historique, soulignant le 'déjà' et oubliant le 'pas encore' ; bref s'attachant maladivement à des réalités — comme la nation et la race — destinées comme telles à être surmontées et à disparaître dans l'*Eschaton* » (P. Kalaïtzidis, « La Tentation de Judas. Église, Nation et Identités : de l'histoire de l'économie divine à l'histoire de la renaissance nationale », *Synaxis* 79 (Athènes 2001), 51–65 (en grec) ; *Contacts* 197, janvier–mars 2002, 42 [traduit du grec par Jean-Louis Palierne]). Cette approche est développée par le même théologien grec dans d'autres publications, dont on peut consulter : « L'orthodoxie et l'identité grecque moderne. Remarques critiques du point de vue de la théologie », *Indiktos* 17 (2003), 44–94 (en grec) ; « Dieu et César. Commentaire théologique d'actualité sur la crise survenue dans l'Église et sur la question de la séparation de l'Église et de l'État, assorti d'une note complémentaire sur les événements survenus dans le Patriarcat grec-orthodoxe de Jérusalem », *Indiktos* 19 (2005), 9–21 (en grec).

[49] Cf. à ce sujet, N. Kotzias, « Les nouvelles alliances sur la scène politique grecque », *Imerissia*, Athènes, 05-06-2004 (en grec).

parties de la chrétienté médiévale, cette région a connu une longue période de domination ottomane qui y a introduit une importante composante de culture islamique. La proportion actuelle des catholiques, à peu près égale à celle des musulmans, se situe aux environs de 15 %, le reste étant réparti entre populations et pays à majorité orthodoxe et les autres confessions qui sont fortement minoritaires. Si l'on tient compte, en fonction du critère purement géographique, de la Turquie d'Europe, dont la population estimée à 18 millions de personnes, dépasse celle de chacun les pays balkaniques pris séparément, la situation est tout autre.

La conjonction traditionnelle entre confession et ethnicité est actuellement un puissant facteur de cohésion communautaire et identitaire : le fait confessionnel constitue le dénominateur communautaire dominant en raison de l'effondrement des idéologies de classe, de la faiblesse des institutions civiles et des traditions démocratiques, de l'ambiguïté des frontières et des institutions étatiques issues principalement des grandes guerres du XXe siècle, en raison aussi de l'imbrication des populations représentent l'héritage des grands systèmes globalisateurs et fédérateurs des époques passées. C'est ainsi que, confrontés aux différences ethniques et confessionnelles, les empires ottoman et autrichien ont favorisé, chacun à sa manière, les recoupements intégrateurs selon des critères confessionnels, tout en favorisant les confessions officielles pour des raisons politiques et idéologiques. Le système du *millet* ottoman subordonnait le critère ethnique à l'appartenance confessionnelle et créait ainsi une hiérarchie de communautés confessionnelles où les musulmans formaient la communauté dominante, suivie des communautés orthodoxe, arménienne, juive et enfin catholique.

Corollaire de la longue agonie de l'Empire ottoman, la création des premiers États-nations au XIXe siècle s'articule autour de la restauration des droits historiques et des appartenances ethniques et confessionnelles. Les États ethno-confessionnellement homogènes se construisirent relativement facilement, comme ce fut le cas pour la Serbie, la Grèce, puis la Bulgarie au cours du XIXe siècle.[50] Ceux qui avaient moins d'homogénéité confessionnelle et ethnique ne se formèrent que vers le début du XXe siècle, comme ce fut le cas pour l'Albanie (1912)[51] et pour la Yougoslavie (1918) qui priv-

[50] Assez significatif à cet égard est le slogan lancé à la fin du XIXe siècle : « Béni soit le peuple ayant une seule confession » par un historien nationaliste grec (E. Arnakis, « The role of religion in the development of Balkan nationalism », in Charles et Barbara Jelavich, ed., *The Balkans in Transition : Essays on the Development of Balkan Life and Politics Since the Eighteenth Century* (University of California Press, 1963), 115).

[51] C'est ainsi que put avoir lieu la tentative de Naim Frashëri (1846–1900), nationaliste albanais qui entreprit à la fin du XIXe s. de faire de l'ordre musulman de Bektachis (environ 15% de la population de l'Albanie au recensement de 1942), caractérisé par son éclectisme religieux, une religion d'État en vue de l'indépendance de l'Albanie,

ilégièrent telle ou telle forme de laïcité. Issue d'empires multiethniques et confessionnellement hétérogènes, l'Albanie adopta en 1967 un athéisme exclusif et militant dans sa période d'isolement communiste,[52] alors que la Yougoslavie avait adopté une forme de jacobinisme relativement laïciste dès sa fondation, à l'issue de la Première guerre mondiale. Si l'intégration des populations de cette monarchie constitutionnelle n'a pas pu présenter une cohésion suffisante dans une Europe gangrenée par les idéologies totalitaires de l'entre-deux-guerres, ce fut en raison de la faiblesse des institutions démocratiques, ainsi qu'en raison du caractère ethnique, traditionnel ou rénové par l'artifice Sud-slave, et valorisé au détriment d'un contrat social et d'un État citoyen. Constat largement applicable à la Yougoslavie fédérale et communiste, mais aussi à une grande partie des États qui en sont issus, même si des nuances plus ou moins importantes et des degrés différents s'y manifestent.

Le communautarisme et l'ethnicité qui caractérisent les sociétés sud-est européennes font que les pays de la région ont toujours eu beaucoup de difficultés à mettre en œuvre les processus de modernisation. La conjonction entre communautarismes religieux et ethnique y a engendré des fractures et des frictions identitaires particulièrement difficiles à gérer. Réfractaires à toute évolution vers une société civile et libérale, les nomenclatures communistes ont su surexploiter les archétypes ethnocentriques, particulièrement au cours de la période de déclin de l'idéologie marxiste. La fin des idéologies a en revanche propulsé sur le devant de la scène le phénomène religieux.[53] L'ampleur, voire l'impétuosité, de la résurgence des confessions et des Églises dans les sociétés en transition est telle qu'il convient de lui accorder la signification d'une « affinité élective » sur le plan politique, et même d'une resocialisation communautaire à échelle ethno-confessionnelle. Le crédit dont disposent les autorités religieuses étant inversement proportionnel à celui dont jouissent les politiques post-communistes, on assiste à une idéologisation de la religion ayant pour effet la création d'un consensus social

---

voir « Religion and the Politics of 'Albanianism'. Naim Frashëri's Bektashi writings », in Stephanie Schwandner-Sievers et Bernd J. Fischer, ed., *Albanian Identities : Myths, Narratives and Politics*. (Londres : Hurst, 2002), 60–69 ; G. Duijzings, *Religion and the Politics of Identity in Kosovo* (Londres 2000), 211–243.

[52] Le proverbe albanais dit : « Pas de patrie sans confession » (*Pa fe nuk ka atdhe*), Q. Qazimi, *Ndikime orientale ne veprën letrare të Naim Frashërit* (Pristina 1996), 161. Voir aussi B. Ficher, « Albanian nationalism in the twentieth century », in P. F. Sugar, ed., *Eastern European Nationalism in the Twentieth Century* (Washington 1995), 21–54.

[53] P. Mojzes, *The Yugoslavian Inferno : Ethnoreligious Warfare in the Balkans* (New York 1995). Les actuelles prétentions de cléricalisation du parti SDA (fondé en 1990 par Alija Izetbegović) sont un indice significatif à cet égard, Z. Ćirjaković, « Čekajući 'bosanski Hamas' » [Dans l'attente d'un « Hamas bosniaque »], *NIN* 2876, le 9 fév. 2006, 48–49.

qui s'établit parallèlement à la déstructuration des institutions héritées de la période communiste.

C'est ainsi que l'affaiblissement de l'État apparaît comme facteur de montée en puissance des Églises et autres communautarismes confessionnels : alors que la contrainte étatique avait réussi à faire contre-poids à l'influence des institutions religieuses, la faiblesse de l'État postcommuniste le pousse à se raccrocher à la caution confessionnelle.

UDC 271.22-67(497.11)"19/20"
316.7:322(497.1:497.11)

Bibliographie

Arnakis, E. « The role of religion in the development of Balkan nationalism ». In Charles et Barbara Jelavich, *The Balkans in Transition : Essays on the Development of Balkan Life and Politics since the Eighteenth Century*. University of California Press, 1963.

Bandić, D. *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*. Belgrade 1997.

Banoob, S. N. « The Role of Health Development in Improving Welfare and Reconciliation of Communities ». In T. Togo et N. Ostojić, éds., *Religious Tolerance in the Western Balkans. Proceedings of the ECPD International Symposium,* European Center for Peace and Development (ECPD) of the United Nations University for Peace, 117–125. Belgrade 2006.

Blagojević, M. « Religijska situacija u SR Jugoslaviji : revitalizacija religijskog ponašanja i verovanja ». *Teme* 4 (2003), 525–552.

— « Religijske promene u postkomunizmu – slučaj pravoslavlja na primeru tranzitnih društava Srbije i Crne Gore i Rusije ». http ://www.vidovdan.org/topic436.html#top

Bogomilova, N. « Ethnic, Religious and Confessional Relations in the Balkans. Reflections on the Contemporary Religious 'Revival', Religion, Secularization, Globalization ». *Religion in Eastern Europe* XXIV, 4 (August 2004), 1–10.http ://www.georgefox.edu/academics/undergrad/department/soc-swk/ree/2004/Bogomilova.pdf

Bolčić, S. et A. Milić, *Srbija krajem milenijuma : Razaranje društva, promene i svakodnevni život,* Belgrade : Sociological Research Institute of the Faculty of Philosophy in Belgrade, 2002.

Bojović, B. « Jagnje Božije i Zvijer iz bezdana". *Književna reč* 500, Belgrade (janvier, 1998), 94–95.

— « Religion – Identity – Modernity in Post-Yugoslav Serbia. From Traditionalism to Tolerance and Pluralism ». In *Inter-Ethnic Reconciliation, Religious Tolerence and Human Security in the Balkans.* Proceedings of the Second ECPD International Conference. Ed. Takehiro Togo, Jeffrey Levett et Negoslav P. Ostojić, 310-325. Belgrade : European Center for Peace and Developement of the United Nations University for Peace, 2007.

Bradley, T. « Reconciliation Through Development ? ». In T. Togo et N. Ostojić, ed., *Religious Tolerance in the Western Balkans*. Proceedings of the ECPD International Symposium, 47–68. Belgrade : European Center for Peace and Development (ECPD) of the United Nations University for Peace, 2006.

— « Religious communities, reconciliation and tolerance. The Western Balkans in the early 21st Century ». International Conference *National Reconciliation, Ethnic and Religious Tolerance in the Balkans. Reconciliation and Human Security.* Center for Peace and Developement of the University for Peace established by the United Nations, Belgrade 2010 (sous presse).

Branković, T. « Sociologija religioznog društva ». *Religion and Tolerance* 4 (2005), 69–81.

Campiche, R., Dubach, A., Bovay, C., Krüggeler, M. et P. Voll. *Croire en Suisse(s)*. Lausanne–Genève 1992.

Crkva, društvo i država. Ed. Elizabeta Tenji. Belgrade : Social-Democratic Club of the Friedrich Ebert Stiftung, 2005.

Davie, D. *La religion des Britaniques. De 1945 à nos jours*. Genève 1996.

Dieckhoff, A. *La Nation dans tous ses Etats, les identités nationales en mouvement*. Paris 2000.

Djordjević, D. et D. Todorović. *Mladi, religija, veronauka*. Belgrade : AGENA – Niš : KCC, 1999.

Fabre, D. éd. *L'Europe entre cultures et nations*. Paris : MSH, 1996.

Ferrari, S. « Conclusion : Church and State in Post-Communist Europe ». In S. Ferrari, ed., *Law and Religion in Post-Communist Europe*. Leuwen : Peeters Uitgeverij, 2003.

Flere, S. « Princip odvojenosti Crkve od Države i verska tolerancija – o institucionalnim okvirima ostvarivanja verske tolerancije u savremenim evropskim okvirima ». *Religion and Tolerance* 4 (2005), 7–12.

— « Slovenia : at a distance from a perfect religious market ». *Religion, State and Society,* Vol. 32, No. 2 (June 2004), 151–157.

Golubović, Z. « Odnos crkve, društva i države. Princip sekularnosti ». In D. Mićunović, ed., *Crkva, država i civilno društvo*, 36–38. Belgrade : Centre for Democracy, 2000.

Hammerman, D. « Building Bridges : An Analysis of How Religion Can Be Used to Heal Societal Wounds along Racial and Political Lines ». *Religion and Tolerance. Journal of the Center for Empirical Researches of Religion* 12 (Novi Sad 2009), 249–260.

Haupt, H.-G., Müler, M. M. et W. Stuart, *Regional an National Identities in Europe in the 19th and 20th Centuries*. The Hague-Boston 1998.

Hervieu-Léger, D. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris 1999.

— *Le religion pour mémoire*. Paris 1993.

Ilić, A. « Odnos religija i društva u današnjoj Srbiji ». *Religion and Tolerance. Journal of the Center for Empirical Researches of Religion* 3 (Novi Sad 2005), 47–78.

International Religious Freedom Report 1999. U.S. Department of State. Bureau of Democracy, Human Rights and Labor (9 Sept. 1999) ; International Religious Freedom Report 2004 : Serbia and Montenegro. U.S. Department of State, Bureau of Democracy, Human Rights and Labor (15 Sept. 2004).

Isambert, F. A. « La sécularisation interne du christianisme ». *Revue Française de Sociologie* 17 (1976).

Jelavich, Ch. *Južnoslavenski nacionalizmi. Jugoslavensko ujedinjenje i udžbenici prije 1914*. Zagreb 1992.

Joksimović, S. et Z. Kuburić. « Mladi i verska tolerancija ». *Religion and Tolerance* 1 (2004), 17–30.

— « Verska tolerancija i distance ». In Z. Kuburić, ed., *Religija, veronauka i tolerancija*, Novi Sad : Center for Empirical Researches of Religion, 2002.

Kalaitzidis, P. « Iskušenje Judino. Crkva, nacija i identiteti : od istorije božanskog ured-jenja, do istorije nacionalnog preporoda ». *Nova srpska politička misao,* http ://stari-sajt.nspm.rs/Debate/2004_CP_kalaidis.htm, *Synaxis* 79 (Athènes 2001), 51–65 (en gréc).

— « La Tentation de Judas. Église, Nation et Identités : de l'histoire de l'économie divine à l'histoire de la renaissance nationale ». *Contacts* 197 (janvier–mars 2002), 41–54.

— « Pravoslavlje i savremeni grčki identitet ». *Indiktos* 17 (2003), 44–94 (en grec) Greek).

— « Bog i cezar. O krizi u sceni Grčke ». *Imerissia* (5 June 2004) (en grec).

Kastoryano, R., ed. *Quelle identité pour l'Europe ? Le multiculturalisme à l'épreuve*. Paris 1998.

Kovač, S., ed. *Problemi kulturnog identiteta stanovništva savremene Srbije*, Etno-antropološki problemi. Belgrade : Odeljenje za antropologiju i etnologiju, Filozofski fakultet, 2005.

Kuburić, Z. « Verske zajednice u Srbiji i verska distanca ». *Religion and Tolerance* 5 (2005), 53–69.

— *Vera i sloboda. Verske zajednice u Jugoslaviji*. Niš : Jugoslovensko udruženje za naučno istraživanje religije, 1999.

Michel, B. *Nations et nationalismes en Europe centrale, XIXe–XXe siècle*. Paris 1995.

Mićunović, D., ed. *Crkva, država i civilno društvo*. Belgrade : Centre for Democracy, 2000. Milosavljević, O. In *U tradiciji nacionalizma. Ili stereotipi srpskih intelektualaca XX veka o 'nama' i 'drugima'*. Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji, Ogledi 1, 2002.

Milošević, Z. *Tranzicija i Srpska crkva*. Belgrade 2004.

Moizes, P. *The Yugoslavian inferno : Ethnoreligious Warfare in the Balkans*. New York 1995.

— « Religious Human Rights in Post-Communist Balkan Countries ». In John Witte et Johan David Van der Vyver, ed. *Religious Human Rights in Global Perspective : Legal Perspectives*. The Hague : Nijhoff, 1996.

Pantić, D. « Dominantne vrednosne orijentacije u Srbiji i mogućnosti nastanka civilnog društva ». In *Potisnuto civilno društvo*. Belgrade 1995.

Perica, V. *Balkan Idols : Religion and Nationalism in Yugoslav States*. Oxford : Oxford University Press, 2002.

Popov, Z. « Pravoslavlje i izazovi demokracije, multikulturalizma i tolerancije ». *Religion and Tolerance* 4 (2005), 95–107.

— « Religija i tolerancija ». *Religion and Tolerance* 3 (2005), 79–97.

Radić, R. « Crkva u politici i politika u Crkvi ». In *Srpska elita. Helsinške sveske* 1, 71–75. Belgrade : Helsinki Committee for Human Rights in Serbia, 2001.

Radisavljević-Ćiparizović, D. « Religija i svakodnevni život : vezanost ljudi za religiju i crkvu u Srbiji krajem devedesetih ». In S. Bolčić et A. Milić, ed. *Srbija krajem milenijuma* : *razaranje društva, promene i svakodnevni život*. Belgrade : Filozofski fakultet, 2002.

Rajić, Lj. « Crkva, obrazovanje i fundamentalistički pokreti ». In D. Mićunović, ed. *Crkva, država i civilno društvo*, 17–26. Belgrade : Center for Democracy, 2000.

Romantik und Nationen im Osten Europas. Vienne-Cologne 1991.

Subotić, D. *Episkop Nikolaj i Pravoslavni bogomoljački pokret. Pravoslavna narodna hrišćanska zajednica u Kraljevini Jugoslaviji 1920–1941*. Belgrade 1996.

Šušnjić, Dj. « Granice tolerancije ». *Religion and Tolerance* 1 (2004), 7–16.

— « Prepreke na putu razumevanja, poverenja i pomirenja ». *Religion and Tolerance* 5 (2005), 7–14.

Thiesse, A.-M. *La création des identités nationales. Europe XVIII*[e]*–XX*[e] *siècle*. Paris 2001.

Torres Gutierrez, A. « Neutrality of Public Authorities and Religion ». *Religion and Tolerance. Journal of the Center for Empirical Researches of Religion* 12 (Novi Sad 2009), 201–216.

Weber, M. *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris 1964 (pr. éd. 1905).

Cette contribution émane du projet de l'Institut des Etudes balkaniques *L'histoire des idées et institutions dans les Balkans aux XIX*[e] *et XX*[e] *siècle* (no 177011) financié par le Ministère d'Education et Science de la République de la Serbie.